创建“中国解释学”的意义
——从哲学解释学的视角看

张 志 伟
(中国人民大学 哲学院, 北京 100872)

摘　要: 复兴传统文化的关键,在于使中国传统经典“现代化”。而解决当今时代所遭遇的种种问题,汤一介先生在多年前提出了借鉴西方解释学而创建中国解释学的设想,意在通过对传统经典的现代解释使之对当代中国乃至世界产生深远的影响。就此而论,以伽达默尔为代表的哲学解释学对于创建中国解释学具有理论上和方法上的借鉴意义。

关键词: 传统与现代;中国解释学;哲学解释学;伽达默尔
中图分类号: B 262　　**文献标识码:** A　　**文章编号:** 1000-5919(2020)03-0053-07

在某种意义上说,复兴传统文化,使得中国传统的经典“现代化”而解决当今时代所遭遇的种种问题,是摆在我们面前的艰巨而迫切的任务。汤一介先生在多年以前便提出了创建中国解释学的设想,足见先生远见卓识。Hermeneutik 在汉语中大致有四个译名:解释学、诠释学、释义学和阐释学,现在释义学用得比较少,阐释学多用于文学理论,西方哲学研究领域用得比较多的是“解释学”和“诠释学”,为了与汤一介先生相关论文的概念一致,我使用“解释学”的译名。顺便说一句,其实汤先生也接受“诠释学”的译名,只是因为他的论文原本使用的是“解释学”,所以为了前后的一致性而未做改动。

汤一介先生在老一代学者中比较开明而且视野开阔,不属于抱残守缺的人,提出创建中国解释学的设想便是一例。我说先生“开明”,因为他清楚中国有解释经典的方法如训诂学、文字学、版本学、目录学等,但是并没有像西方解释学那样的学科或学问,正如中国在历史上有哲学问题和相关的思想但是并没有哲学这个学科或这门学问一样(这也是先生的观点)。我说先生“视野开阔”,因为他并没有局限在中国传统哲学的领域,而是有意识地借鉴西方解释学来构建中国解释学。更进一步说,如果我们把汤先生创建中国解释学的设想与他对新的轴心时代的期待联系在一起,那么在创建中国解释学之设想的背后乃是心系未来的忧患意识和志存高远的博大胸怀,着实令人钦佩。

当然,汤先生创建中国解释学的设想既受到了很多人的响应,也面临着各个方面的批评和质疑。批评质疑者主要有两种观点,一是解释经典的方法中国自古就有,用不着我们去“构建”,二是认为西方解释学的发展已经非常成熟了,而且具有普遍性的意义,所以构建中国解释学没有必要。① 汤先生对这些批评意见都有解释和反驳,我比较同意他的观点:中国的确有悠久的解释经典的方法,但是没有形成“解释学”,所以有必要借鉴西方解释学来创建中国解释学。而另一方面,在中国的语言和文化背景下形成的经典不同于西方文化的经典,因而解释经典的方法也有所不同,而且西方解释学也不是一个整齐划一的学科,像西方哲学一样包括了各种各样的理论学说和学派。不过解释学的一般意义的理论和方法可以具有一定的普遍性,我们完全有可能给解释学“加入”中国学派,这势必会使解释学的研究领域

收稿日期: 2020-03-10
作者简介: 张志伟,男,北京人,中国人民大学哲学院教授。

① 参见潘德荣:《汤一介与“中国诠释学”——关于建构“中国诠释学”之我见》,《哲学分析》2017 年第 2 期,第 151 页。

更加开阔更加全面,并且为之融入全球化的思维,所以应该有中国解释学。不仅如此,创建中国解释学具有极其重要的理论意义、学术价值和现实意义。

中国哲学不是我的专业,解释学也不在我的研究范围,因此我的讨论不太可能深入到中国哲学或西方解释学的细节,本文的目的在于探讨创建“中国解释学”的意义。

一

汤一介先生因何产生了创建中国解释学的设想?他写了一系列(通常说有“五论”而实际上不止“五论”)关于创建中国解释学的论文,在《论创建中国解释学的问题》中汤先生这样来表达他关于中国解释学的设想:

> 真正的“中国解释学理论”应是在充分了解西方解释学,并运用西方解释学的理论与方法对中国历史上注释经典的问题作系统的研究,又对中国注释经典的历史(丰富的注释经典的资源)进行系统梳理之后,发现与西方解释学理论与方法有重大的甚至是根本性的不同,并自觉地把中国解释问题作为研究对象,这样也许才有可能成为一门有中国特点的解释学理论(即与西方解释学有相当大的不同的以研究中国对经典问题解释的理论体系)。①

汤先生始终在强调借鉴西方解释学对于创建中国解释学的重要性。须知他的设想不是创建中国古典解释学,我们只是把中国古代解释经典的方法梳理出来意义不大,正如批评者所说的“古已有之”,用不着我们去“创建”。在我看来,问题的关键不在这里,关键在于创建中国解释学的现代意义。

我们为什么要创建中国解释学?无非是要通过对中国经典的解释让传统复活,对于现时代的中国社会乃至世界文化产生影响。而“复活”不是“复古”,“复古”是没有生命力的。研究中国传统经典文献的目的不是“修复文物”,而是使之“焕发青春”。我理解,这就是汤先生之所以强调借鉴西方解释学的用意所在。虽然在《五论》中汤先生具体讨论的都是中国解释经典的方法,但是借鉴西方解释学来构建中国解释学的设想始终如一。换言之,汤先生所考虑的不仅仅是研究中国历史上解释经典的各种方法,梳理这些方法的目的是构建一种在今天可以发挥作用的中国解释学,这意味着汤先生的着眼点不是过去,甚至也不仅仅是现在,而在于未来。

由此,我们需要考虑的问题就是西方解释学对于创建中国解释学的意义是什么。正如汤一介先生在论文中反复谈到的,我们现在的学科制度和体系乃至分类原则都源自西方,我们研究数学和物理学没有西东的区别,唯独梳理中国自身的文献典籍和思想学术资源必须冠以“中国”之名。虽然如此,西方的概念、方法和分类方式早已经渗透其中,不可能截然两分了。就西方解释学而论,能够具有一定的“普遍意义”的应该是它的一般理论和方法论。

首先我们需要明确的是,“西方解释学”类似西方哲学,其中存在着众多不同的理论学说,而不是一个具有统一的研究对象、研究方法和研究理论的学科。正如潘德荣教授所说的,不存在一般意义上的“从解释学的观点看”,任何解释学的讨论总是出于不同理论学说的视角。② 所以我这篇论文的副标题不是“从解释学的视角看”,而是“从哲学解释学的视角看”,这意味着我所采取的是伽达默尔以及他的老师海德格尔的视角。

在我看来,创建中国解释学的目的是让中国传统经典“复活”于现时代,并且参与到当代中国文化之中,乃至参与到世界文化之中,这不仅是可能的,而且是必要的。正因为如此,西方解释学尤其是伽达默尔的哲学解释学,具有比较重要的借鉴意义。

---

① 汤一介:《论创建中国解释学问题》,《学术界》2001 年第 4 期,第 113 页。

② 参见潘德荣:《什么是“从诠释学的观点看”?》,《天津社会科学》2016 年第 3 期,第 28 页。

二

在某种意义上说,国内学界比较青睐伽达默尔的哲学解释学,不过我们需要纠正某种“偏见”,以为伽达默尔的哲学解释学就是西方解释学,或者是西方解释学的代表。潘德荣教授就多次对此提出了批评。实际上这种“偏见”的形成是有原因的:首先,国内学界容易被翻译和介绍所诱导,被翻译和介绍得比较多的哲学理论往往会被认为是比较流行的、比较前沿的甚至是比较主流的,如果遇到比较有心机甚至别有用心的翻译和介绍就比较麻烦。其次,伽达默尔的哲学解释学为经典的解释和理解提供了相对“自由”的可能性。中国传统的经典解释比较倾向于“我注六经”式的客观主义的方式,这不仅在某种程度上限制了过往解释者自己思想的发挥,而且也束缚了当代研究者的思想,因而伽达默尔的哲学解释学具有某种“解放思想”的作用。最后,承续海德格尔哲学的伽达默尔哲学解释学,体现了解释学从方法论和认识论向本体论的转变,伽达默尔就曾经称解释学是“实践哲学”,这使得我们对经典的解释具有了极其广阔的理论视野和理解空间。

实际上,西方解释学并不是一个整齐划一的学科,它像西方哲学一样,是由很多理论学说构成的,其中的任何一种理论学说都不足以代表西方解释学,因而伽达默尔的哲学解释学不等于西方解释学。然而,也正因为如此,西方解释学的各种理论学说都可以成为我们的借鉴,而能够成为我们的借鉴的当然是对我们来说“有用的”,或者说对我们创建“中国解释学”更有意义和价值的理论学说。就此而论,个人以为,伽达默尔的哲学解释学的确对我们来说具有更重要的意义。

帕尔默在《诠释学》一书中讨论了解释学的六个现代定义:“诠释学作为圣经注释的理论”“诠释学作为语文学的方法论”“诠释学作为语言学的理解之科学”“诠释学作为精神科学方法论的基础”“诠释学作为此在的和存在论的理解之现象学”和“诠释学作为一种诠释体系:意义的恢复与拆毁之对峙”。① 实际上,这六个定义相当于梳理了西方解释学的历史,由于作者是伽达默尔的学生,自然有其倾向性。在某种意义上说,关于《圣经》的解释学,关于西方经典的解释学,虽然也值得我们借鉴,但是毕竟中国的经典与西方的经典有相当大的差异,所以我们更应该借鉴的是西方解释学的一般性的理论和方法论,伽达默尔哲学解释学的重要性由此便凸显出来了。

首先,创建中国解释学的目的不只是梳理和总结中国传统经典的解释方法,更在于通过对经典的解释和理解让经典获得“新生”,消弭经典与现代之间的鸿沟,使之具有现代意义。就此而论,伽达默尔哲学解释学关于“成见”“视域融合”“意义生成”“效果历史”等等的解释学理论具有非常重要的方法论意义。

其次,从《圣经》解释学到一般经典的解释学,从关于经典的解释学到精神科学的方法论,从语言学意义上的解释学到人的生存方式,海德格尔以及伽达默尔把作为方法论的解释学变成了作为本体论的解释学,把作为交往工具的语言转变成了人的存在方式。就此而论,关于经典的理解和解释不再只是语言文字方面的活动,更重要的是通过对经典的理解和解释深入到古代圣贤的生存方式和生活世界,与此同时也让它们进入我们的生存方式和生活世界。

最后,从伽达默尔哲学解释学的角度看,理解和解释经典不是单方面的活动,而是我们与古人之间的“对话”。经典的意义并非仅存于古代流传下来的文本的字面意思之中,也并非仅存于它们的“微言大义”之中,其意义乃生成于我们和古人之间的“视域融合”,因而经典在此“对话”中获得了现代意义。

伽达默尔的哲学解释学对于创建中国解释学的更为重要的意义在于它把作为方法的解释学变成了理解和解释人的存在方式的本体论或“实践哲学”,这对于其主要研究对象不是自然存在物之存在,而是社会秩序和伦理道德的中国哲学来说,不仅显得更加亲切,而且昭示了哲学在我们这个被科学技术所

---

① 理查德·E.帕尔默:《诠释学》,潘德荣译,北京:商务印书馆2012年版,第50—65页。

主导的时代可以有所作为并且应该发挥作用的一片天地。简言之,哲学正是作为实践哲学而被我们这个时代所需要,尽管无论是哲学工作者还是我们这个时代可能对此都还没有自觉,或者尚未有所建树,只是把“实践”挂在口头上并不就体现了“时代精神的精华”。

当然,伽达默尔的哲学解释学由于淡化了作者和文本的客观意义,发挥了“成见”的积极作用,强调文本(如经典)的意义乃生成于解释者与经典之间的“视域融合”,从而受到了主观主义和相对主义的质疑。然而在我看来,这恰恰是哲学解释学值得我们借鉴的地方。

三

人们对伽达默尔哲学解释学的批评聚焦在它有可能过分突出了理解和解释的主观性和相对性,我以为这是可以避免的,或者说是有道理的。

伽达默尔对于解释学中的客观主义倾向的批评是有道理的,囿于主客二元式的理解框架,传统解释学强调排除主观偏见而客观地理解和解释文本的原则。对伽达默尔来说,这既不可能,也没有必要,由此他突出了“成见”的意义。伽达默尔把对于经典的解释看作是“视域融合”的结果:任何理解和解释总是我们站在我们的时代,与处于历史上某个时代的经典之间的“对话”。如果我们把客观主义的解释方式称为“我注六经”,主观主义的方式便是“六经注我”,那么不恰当地说,伽达默尔的哲学解释学类似于“经我互注”。

一方面,任何试图纯粹客观主义地获得关于经典的理解和解释都是不可能的,这意味着我们必须彻底排除构成我们的视域的所有“主观因素”,把自己变成一张“白纸”,然后去“复制”经典的内容,而构成经典的不仅仅有语言文字的因素,也包括经典的作者所处的社会历史文化背景。我们既不可能把自己变成一张“白纸”,也不可能把经典及其作者的背景完全彻底地“复制”过来,而且倘若理解和解释始终如此,那么关于经典的继承和发展也是不可能的,这意味着只有死的经典而没有活的思想。另一方面,通过“视域融合”而获得的理解和解释并非一定是主观主义的。客观主义的解释方法以作者和经典即“客体”为中心,主观主义的解释方法则以解释者或读者亦即“主体”为中心,在某种意义上说,伽达默尔的哲学解释学以“视域融合”超越了主客式的二元论。因此,所谓“视域融合”包含着对经典与解释者的双重“限制”:经典需要解释者来体现其意义,解释者总是在与经典的视域相融合中理解和解释经典。另一方面,“视域融合”也是对经典和解释者的双重“解放”:它使经典对我们显现,也使我们对经典开放。所以,“视域融合”既不是主观的也不是客观的,不如说它消解了设置在经典和解释者之间(主体与客体之间)的障碍,使得富有成效的理解和解释成为可能。

然而,如果经典的意义“生成”于“视域融合”之中,那么处在不同“视域”的解释者与同一个经典的“视域”相互融合貌似就会产生不同的意义,这是不是强化了经典之理解和解释的相对性? 会不会给随意理解和解释经典留下了可乘之机? 实际上,相对主义的指责与主观主义的指责是密切相关的。

在某种意义上说,如果我们放弃对待经典的客观主义态度,不再执着于客观地存在于经典文本自身中的意义(那等于把经典看作是自在之物,恐怕难逃康德的批评),那么对待经典的一种视角主义态度似乎就是一个我们必须接受的事实。然而,如果我们换一个角度看问题,引入海德格尔在《存在与时间》中关于人的存在与物的存在的区别,以及存在与存在物之间的存在论差异,或许可以通过把“相对性”解释为“可能性”而激发出其中的积极意义。

西方哲学的形而上学以“存在”为对象,海德格尔却称之为“在的遗忘”。在他看来,一切存在物都因存在而存在,但是当存在显现为存在物的时候,存在却隐而不显了,唯独人这种存在者被存在所规定,乃是一种被抛入可能性境域的始终处在“去存在”(zu sein, to be)亦即“生存”(Existenz)之中的存在者,海德格尔称之为“此在”(Dasein)。由此,要解决存在问题唯有对此在的生存论分析才能获得立足点,海德格尔称之为“基础存在论”,故以往的存在论或形而上学都是无根的。就此而论,存在不是认识的

对象,而是通过人这种在者(Dasein)的生存活动显现出来的,而人与自身之存在的源始关系体现为“理解”或“领会”(Verstehen),“理解”或“领会”道出自身而为“解释”(Auslegung),“解释”展开为“陈述”,因而人的活动具有语言的性质:此在的生存(Existenz)亦即“存在出来”,也就是言说自身的存在,所以存在并不是摆在那里可供我们认识的对象,而是通过我们的生存活动而显现出来的一切可能性的源泉。这意味着如果形而上学思维方式的核心是必然性,那么生存论方式的核心则是“可能性”。以必然性的思维方式把握存在等于把存在变成了存在物,唯有通过人的生存活动的理解和解释才有可能使存在得以显现。这意味着解释学在海德格尔这里并不是理解和解释外在对象的方法,而是解释和理解人之自身存在的“基础存在论”。的确,“存在”只有“一个”,但是这个“存在”是生生不已的可能性境域,它可以生发出无限的可能性,让存在显现就是人这种在者的“使命”,而我们在面对一种可能性的时候却把它变成了必然性,从而造成了“在的遗忘”。就此而论,哲学不能采取自然科学式的思维方式,甚至可以说,我们今天面临的种种问题都与科学思维方式有关,这不是科学的错,而是我们的错,我们把科学的必然性思维方式当作了唯一的思维方式。

“逻各斯”(logos)是西方哲学的核心概念之一,“道”是中国哲学的核心概念之一,这两种不同文化的核心概念具有相关的近似意义,王太庆先生就主张把“逻各斯”译作“道”。老子讲,“道,可道,非常道。名,可名,非常名”。哲学要言说的是“道”,言说出来的道并不是“道”本身,但是不言说亦无以通达“道”,所以我们必须或者只能通过言说的方式言说“道”。董仲舒说:“天不变,道亦不变”,到了李鸿章则是“三千年未有之大变局”,这意味着“天”变了,那么是不是“道”也变了? 究竟这是如何发生的,我们留待下面去讨论。我想说的是,就如同“存在”什么时候都是“存在”一样,“道”什么时候都是“道”,变化的是“可道之道”,套用海德格尔的话说,是我们显现“存在”的方式变了。就中国哲学来说,不是“道”变了,而是我们言说“道”的方式变了。关键之处还在于,我们执着于言说道的方式而遗忘了“道”,或者说执着于言说而不再知“道”,从而失去了对“道”的敬畏。

回到这一节的主题,我们关心的是哲学解释学是否陷入了主观主义和相对主义,其实恰恰是相对性——我倾向于用“相对性”而不用“相对主义”——不仅松动了我们的必然性的思维方式,而且迫使我们时刻保持战战兢兢如履薄冰的心态,以避免把“可道之道”当作了“道”本身。

与其质疑“道”的存在,不如去反思言说“道”的方式。不过在我们这个时代,“道”的确出了问题。

四

在我看来,创建“中国解释学”的大背景是轴心时代的没落。这就是为什么我把汤一介先生创建中国解释学的设想与他对新的轴心时代的期待联系在一起的原因。

雅斯贝尔斯的“轴心时代”的理论现在已经耳熟能详了,虽然受到了很多学者的批评和质疑,但是仍然不失为看待人类文明的一种解释框架。在他看来,公元前 800 年到公元前 200 年之间,是世界各大主要文明构建自身核心价值的时期,迄今为止的主要文明大都源自轴心时代,西方文明以希腊文明和希伯来-基督教文明为其源头,中华文明中也有印度文明之佛教的因素,雅斯贝尔斯之所以称之为“轴心时代”,原因即在于此。然而,自欧洲 17 世纪发生的科学革命开始,全世界在少数国家带领下,或主动或被动,纷纷走上了现代化的道路,由此而引发了从传统社会向现代社会的转型,其直接的后果就是托克维尔所说的:“过去已经不再能为未来提供借鉴,精神正在步入黑暗的深渊”。托克维尔这句话是在《论美国的民主》的最后一章说的:

> 尽管社会情况、法制、思想和人的感情方面发生的革命还远远没有结束,但它所造成的后果已远非世界上迄今发生的任何事情可比。我一个时代一个时代地往上回顾,一直追溯到古代,也没有发现一个与我现在看到的变化

相似的变化。过去已经不再能为未来提供借鉴,精神正在步入黑暗的深渊。①

托克维尔的这段话道出了传统社会与现代社会的分野:传统社会是由过去(传统)决定的,现代社会则是由未来决定的,由于失去了传统的指引,现代社会只能在黑暗中探索。实际上,当代社会学家艾森斯塔特也有类似的论断,②简言之,传统社会是由过去的传统决定的,现代社会则指向了无限开放的未来。

尽管"工具理性"和"价值理性"的说法已经成了"陈词滥调",但是我还是要借助这一对概念说明我们今天面临的困境。如果我们把传统文化看作是起着凝聚文明作用的价值理性的话,那么在某种意义上说从传统社会到现代社会的转型就表现为工具理性取代了价值理性而形成了"一统天下"的局面,我们今天面临的所有问题或多或少都与此相关。现代社会归根结底是由科学技术(严格说来是技术)推进和决定的,而技术属于工具理性,工具理性毕竟也是理性,它带来了物质文明无限发展的美好前景,也带了高度组织化、合法化、合理化、秩序化……的社会环境,但工具理性毕竟只是工具理性,它无能充当价值理性的作用,而原本充当价值理性的传统文化过时了,至少是不再发挥决定性的作用了,所以我说"道"出了问题。

那么,这一切是如何发生的?

由哥白尼日心说假说引发的17世纪科学革命,继而引发社会变革的18世纪启蒙运动,颠覆了古代智慧(哲学或科学),由此而导致了我们前面说到的传统社会向现代社会转型。尽管思想观念有其历史的继承性,但是现代社会的转型最典型的特征就是传统过时了:近代科学技术与古代科学是完全不同的。③ 虽然哲学家们仍然试图以哲学(形而上学)为新兴的科学"奠基",但是以笛卡尔为开创者的近代哲学走上了以主体性为原则的道路,其结果是哲学"超越"了传统,不再按照古代科学而是按照近代科学的模式为之奠基,原本讲究求真的哲学(科学)为追求实用的技术插上了翅膀,使得西方文明迅速超越东方文明而走上了现代化的道路。如果我们把古代科学(哲学)与近代科学区别开,或者说,意识到它们之间的区别,那么我们面临的"古今之争"同样是西方文明面临的问题,只不过由于我们是"外源型现代化道路"而使这一问题显得更为激烈。简言之,西方文明同样面临着传统与现代之间的矛盾。

就此而论,在中国,无论是研究西方哲学的西学,还是研究中国哲学的国学,相互之间并不是敌人或对手,毋宁说我们是"同一条战壕的战友",我们面临的是同一个问题即"轴心时代"的没落,我们共同的对手是这个已经失去控制的科学技术的时代。

于是我们现在需要追问的是,是不是传统文化真的过时了?的确,随着尼采"上帝死了"的惊呼,轴心时代的价值观念失去了对现代社会的影响:上帝死了,存在、实体、真理、天、道……似乎都失效了。从传统社会到现代社会,我们从最初的解放感到现在的失落感,真切地意识到虚无主义的威胁。倘若如此,我们就必须建立某种全新的价值观念以代替传统观念,但是由于我们没有任何依据,所以不可能凭空建立起指引人类文明的价值观念。我过去也以为传统文化过时了,当然我并不是为此欢欣鼓舞,而是持一种悲观的态度,现在我考虑的是,或许传统文化是我们的唯一的选择,需要的是通过"视域融合"而重新理解和解释传统,使得传统重新焕发青春。

这就是我所理解的创建中国解释学的意义。强调对西方解释学的借鉴,这体现了汤先生的远见卓识,尤其是伽达默尔的哲学解释学在"古今之争"中具有克服"厚今薄古"或是"厚古薄今"这两个极端的重要意义,它强调在过去的传统与现代之间的历史连续性,这实际上凸显了我们创建"中国解释学"的目的所在。

或曰:西方解释学已经很成熟了,有必要创建"中国解释学"吗?我认为非常必要。且不说西方解

---

① 托克维尔:《论美国的民主》,董果良译,北京:商务印书馆1995年版,第882页。

② 参见艾森斯塔特:《反思现代性》,旷新年、王爱松译,北京:三联书店2006年版,第8页。

③ 参见吴国盛:《什么是科学》,广州:广东人民出版社2016年版,第303页。

释学并不是一个整齐划一的学科,而是由各式各样解释学理论构成的,就此而论,解释学可以包容不同的理论,当然也可以包容中国的解释学。更为重要的中国哲学所处的复杂处境。当代中国的所有问题都可以概括为“中外古今”这四个字,我们不仅面临着对自身传统的理解和解释问题,也面临着对西方文明的传统的理解和解释问题,以及不同文化之间的相互理解和解释的问题,所以我们貌似处在不同文化的“焦点”之中,这也许是我们“得天独厚”之处,使得我们有可能在这个全球化的时代做出更大的贡献。

我们可以把解释学之“解释”看作是从一个世界向另一个世界转换,从一个陌生的语言世界向一个自己所属的熟悉的语言世界转换,简言之,解释乃是化陌生为熟悉,使理解者和被理解者之间的距离拉近乃至消除,伽达默尔晚期提到了“时间距离”“文化距离”“阶级距离”“种族距离”“个人距离”等,亦即“解释距离”,比《真理与方法》中说的“时间距离”更加宽泛,更加丰富,而解释学的目的就在于克服这些“距离”,达到“视域融合”。①显然,我们要克服的“距离”还有很多,虽然我们进入了一个全球化的时代,但是文化与文化之间,国家与国家之间,起作用的仍然还是“丛林法则”,所以创建“中国解释学”不仅仅对中国文化而且对世界文化具有极其重要的意义。

当然,创建中国解释学的首要工作是对传统的理解和解释。看起来,传统文化适应于传统社会,如何让它在现代社会“复兴”是一个难题。我们可以称之为如何使传统“驯服”现代化,这并不是不可能的,《英国文化与工业精神的衰落 1850—1980》一书提供了一个范例,②它表明文化并非不得不臣服于技术,我们也可以让技术臣服于文化。

在某种意义上说,创建中国解释学涉及这样两个形象化的问题:我们为什么要阅读经典?我们如何阅读经典?以上所说算是对这两个问题的不成熟的回答。

The Significance of Creating “Chinese Hermeneutics”: From the Perspective of Philosophical Hermeneutics

Zhang Zhiwei

(*School of Philosophy*, *Renmin University of China*, *Beijing* 100872, *China*)

Abstract: The key to reviving our traditional culture is to “modernize” Chinese traditional classics, so as to address various issues encountered in contemporary times. Many years ago, Professor Tang Yijie (汤一介) proposed an idea of creating Chinese hermeneutics by utilizing Western hermeneutics as reference, aiming to make Chinese traditional classics profoundly influential in contemporary China and even the world through their modernized interpretation. In this regard, the philosophical hermeneutics represented by Hans Georg-Gadamer (伽达默尔) may provide proper theories and methodologies as reference to underpin the creation of Chinese hermeneutics.

Key words: tradition and modernization , Chinese hermeneutics, philosophical hermeneutics, Hans Georg-Gadamer (伽达默尔)

(责任编辑　刘曙光)

① 参见何卫平:《理解之理解的向度——西方哲学解释学研究》,北京:人民出版社 2016 年版,第 3 页。

② 参见马丁·维纳:《英国文化与工业精神的衰落 1850—1980》,北京:北京大学出版社 2013 年版。